

Tomasz Rakowski

## **LOKALNOŚĆ**

### **Państwo lokaln(i)e**

Pomimo prób poznania i zrozumienia kultury środowisk lokalnych, mieszkańców wsi, małych miasteczek czy grup migrujących, wiejskich robotników, doświadczenia te cały czas nie znajdują swojego właściwego rozpoznania. Nierozpoznane pozostaje też znaczenie, jakie niosą one dla tego, co można by nazwać procesem tworzenia państwa. Są to bowiem doświadczenia zwykle niewidzialne i często są one ukryte wewnątrz zupełnie alternatywnych historii społecznych. Co więcej, jest to sytuacja, która ulega samoistnemu odtwarzaniu się. O ile bowiem powstało wiele inicjatyw nakierowanych na wspieranie oddolnie wytwarzanych form życia społecznego, o tyle cały czas działają mechanizmy unieważniania i odsuwania tych innych, oddolnych sensów życia społecznego, które pojawiają się w lokalnych światach się. Mamy więc tu raczej do czynienia z ciągłą nieprzystawalnością intuicyjnych pojęć lokalności, samoorganizacji, oddolności do tego, co należy do żywiołowej ekspresji pragnień społecznych, obywatelskich, ale też do kreacji tego, co wspólne – co należy do wspólnego wyobrażania i praktykowania państwa.

Wynika to między innymi z tego, że doświadczenia czy ekspresje (lub – autoekspresje) tych społeczności i ich zwykle niewidzialne praktyki kulturowe prawie zawsze są komentarzem do dużych, strukturalnych podziałów i często do trudnych, bolesnych doświadczeń społecznych, związanych z przejściem przez transformację lat 90. Chodzi zatem o „dospołecznienie” tej ekspresji, to znaczy wplecenie jej w ambicje, pragnienia i trudności, z jednej strony związane z nierównościami społecznymi, koniecznością migracji zarobkowych, z drugiej zaś związane z afektywnym tworzeniem struktury stabilizującej, czyli wspólnoty wyobrażanego, podtrzymywanego i praktykowanego państwa. To migracyjne prace młodych ludzi ze wsi w krajach Unii Europejskiej dają miejsce narodzinom nowych tożsamości i nowych wspólnot. Na przykład grupy młodych ludzi z jednej ze wsi, o których pisała Paula Mikołajczyk, budują elementy swojej tożsamości wokół muzyki klubowej, którą znają z Holandii, z pobytu na pracach budowlanych. Jednocześnie to w obrębie tych migracji, doświadczeń wyjazdów i powrotów, budowania wystawnych, komfortowych domów, oderwanych

zupełnie od wiejskich potrzeb, powstają nowe sensy działania społecznego związanego z pracami migracyjnymi, które często paradoksalnie wzmacniają chęć pracy na rzecz dobra wspólnego.

Co więcej, można też zauważyć, że tak kształtowana lokalność przenika kolejne obszary życia i formuje, na zasadzie identyfikacji, oddolnie wyobrażaną wspólnotę państwa. Warto tutaj sięgać do takich doświadczeń, które związane są z oddolnymi wyobrażeniami społecznymi, ale też na przykład z historią samoorganizacji i historią prac na rzecz dobra wspólnego. Jak się okazuje, ludzie we wsiach centralnej Polski mają w ten sposób własną, zupełnie inną historię współdziałania, praktykę pochodzącą między innymi z życia społecznego lat PRL. Okazuje się, że był to czas, kiedy w wielu wsiach podejmowano „czyn społeczny”, który realizowano z dużym entuzjazmem; wynika to z tego, że koniec lat 60., a szczególnie lata 70., to czas, w którym mieszkańcy wsi w ogóle zyskują szczególne możliwości rozwoju, budują domy, migrują do miast, zdobywają umiejętności – i wtedy też ludzie współdziałają, budują w „czynie społecznym” ośrodki zdrowia, świetlice, remizy, wiejskie budynki publiczne. Zdarza się, że stawiają też opór władzom, że blokują kandydatury partyjnych urzędników na wójtów czy wcześniej przewodniczących rad gromadzkich. O ile zatem „czyn społeczny” dla wielu kojarzyć się może z socjalistyczną farsą, widowiskiem, o tyle w zbieranych przeze mnie relacjach jest często czymś, z czego mieszkańcy wsi są dumni. Właściwie do tej pory prowadzone są tam takie wspólne prace, na przykład budowanie i remontowanie wiejskich wspólnych remiz, świetlic wiejskich, tablic, placów, ścieżek, o czym też dalej opowiada się z entuzjazmem.

Są to jednak współcześnie też akcje związane z konkurencją, ze ścieraniem się wewnętrznych frakcji we wsi czy ambicji wiejskich aktywistów – na przykład z jednej strony ludzi, którzy wrócili z prac migracyjnych i chcą zmanifestować swój sukces, swoje powodzenie, są pełni energii, a z drugiej strony tych aktywistów, działaczy, sołtysek i sołtysów, którzy od dziesięcioleci mają własną wizję rozwoju wspólnoty. Można jednak też właśnie tutaj nakreślać obraz innej, alternatywnej historii wsi. Wymaga to jednak zbudowania też zupełnie nowego spojrzenia na zagadnienia tego, co zwiemy obywatelskością czy właśnie oddolnie tworzoną, wyobrażoną wspólnotą państwa.

Jest to tyle istotne, że ciąży nad tym myśleniem cała tradycja polskiej socjologii, w której przez dekady rozpoznawano coś odwrotnego – właśnie niezdolność społeczności lokalnej do oddolnego wypełniania struktury państwa. W związku z tym nieustannie wskazywano na konieczność odtwarzania i budowania kompetencji obywatelskich, wzmacniania sieci społecznych, zaufania – wypełniania tego, co nazwano w końcu lat 70. „próżnią socjologiczną” (Stefan Nowak). Kiedy zatem wraz nadejściem postsocjalistycznej transformacji pojawiły się pierwsze programy rozwojowe (wspierane przez międzynarodowe instytucje), to były to programy przebudowy społecznej promujące ideę i praktykę obywatelskości, samoorganizacji realizowanej jako przedłużenie i umacnianie zdobyczy opozycji, a więc takiego „właściwego” życia społecznego, które by oddolnie blokowało autokratyczne zapędy władzy, co realizowano przede wszystkim poprzez nowo zakładane organizacje pozarządowe.

W tym ujęciu zawiera się bardzo normatywny i dominujący (a przede wszystkim bardzo instytucjonalny) sposób rozumienia właściwego stanu społeczeństwa obywatelskiego, przekładający się na politykę rozwoju trzeciego sektora i sieci NGO, co może jednak przy okazji właśnie tłumić te bardziej oddolne, bardziej żywiołowe sensy działań społecznych. Okazuje się bowiem, że różne instytucje państwowe (samorządowe) mogą być oddolnie wypełniane treścią organizującego się społeczeństwa, tak jak właśnie w przypadku budowanych świetlic, w organizacji szkół wiejskich czy wiejskich klubów sportowych, które są wspólnie budowane i remontowane. Przypomina to nieco obraz „heteronomicznego przesunięcia” – od heteronimu (gr.), czyli wyrazu, który, zapisywany w identycznej formie, może być wymawiany na różne sposoby i mieć zupełnie różne znaczenia – o którym pisał Alexiej Yurchak na przykładzie transformacji poradzieckiej, w którym oddolnie wytwarzanie instytucji państwa miało tak duże znaczenie, że pod ich formalnym i oficjalnym sensem wytwarzany był w istocie zupełnie inny obraz – choć pozornie podobny do oficjalnego – tego, co realizuje „państwo” i „instytucje”.

Sytuacja okazuje się zatem bardzo skomplikowana. Z jednej strony mamy bowiem model rozumienia społeczeństwa obywatelskiego jako normatywnego i określanego pewnymi ideałami wzoru. Z zaś drugiej strony mamy praktykę badawczą i teoretyczną, która odnajduje procesy nieustannego, oddolnego wypełniania i

formowania państwa przez to, co społeczne, spontaniczne czy obywatelskie. To ten drugi proces – oddolne „przechwytywanie” państwa – jest tutaj niezwykle istotny i może ukazać też to, co najbardziej istotne w kontekście przyszłych działań. W tym ujęciu też jednak państwo może być rozumiane nie tyle jako pewna instytucjonalna rama, aparat prawno-organizacyjny, z siecią swych instytucji, ale przede wszystkim forma oddolnej, „subiektywnej dynamiki” lokalnych aktorów społecznych. Jak pisała Begoña Aretxaga, takie oddolne realizacje państwa to nie tylko sytuacje poczucia pretensji do nieistniejących czy źle działających struktur, a więc państwa „porzucającego” obywateli, ale także subiektywnie i codziennie wytwarzane afekty związane z jego nieustanną kreacją. Ta dziwna bliskość pomiędzy ludźmi a strukturami państwa jest zatem tutaj najważniejsza; czyni ona państwo czymś zupełnie innym niż systemem scentralizowanej, hierarchicznej struktury, wypełnionej relacjami władzy – władzy kapilarnej, rozproszonej wkraczającej wszędzie w życie społeczne, tak jak przedstawiał to Michel Foucault. Zamiast niej mamy tu do czynienia przede wszystkim z formą „państwa afektywnego” (Laszczkowski, Reeves), mobilizującego się na wielu poziomach wyobrażenia tworzącego pewien quasi-fikcyjny byt – wirtualnej „potęgi psychicznej”. Państwo może być więc po prostu czymś, co produkują i reprodukują ludzie, jako coś niepokojącego i zarazem bliskiego, upragnionego, wywołującego niezwykle silną identyfikację i codzienną kreację – może być po prostu tym, co lokalne, co jest nieustannie wytwarzane społecznie, „od wewnątrz”.

### **Sprawczość i sprawstwo**

Sprawczość w tym ujęciu nie jest traktowana klasycznie, kiedy oznacza zwykle zdolność do realizacji celów, spełniania funkcji czy realizowania wpływu na rzeczywistość. To, jak zauważa Agnieszka Kościańska, zdolności jednostki albo grupy do podjęcia „autonomicznego, twórczego i celowego działania w ramach relacji społecznych”. Szerzej i bardziej adekwatnie przedstawia to jednak badaczka we własnym, autorskim ujęciu, które dopuszcza coś zupełnie innego, między innymi „sprawcze wyrzeczenie się sprawczości”. Sprawczość definiuje zatem ona jako „konstruowane kulturowo i refleksyjnie działanie jednostki lub grupy, prowadzące do pewnych modyfikacji społecznych”. Sprawczość w tym przypadku znacznie bardziej związana jest zatem z nieustannym budowaniem horyzontu tego, co w ogóle możliwe.

Pojmowany właśnie w ten sposób proces realizowania dążeń jest tutaj najistotniejszy. Antropolog Michael D. Jackson opisywał w tym znaczeniu podmiotowe działanie (analizowane przez antropologów) jako nie tylko dążenie do tworzenia własnego świata, ale i zarazem formę intersubiektywności, czyli tworzenie sensu działania pozostające w relacji z życiem i światem innych ludzi – co jest nie tylko nietatwe, ale i bywa niemożliwe. „Współdział i konflikt”, pisze więc Jackson, „to uzupełniające się bieguny intersubiektywności”. W tym ujęciu zarówno spotkanie, jak i działanie sprawcze nie polega zatem w żaden sposób na przekraczaniu lub przebudowywaniu czyjejś perspektywy, ale raczej na zmiennej i nieustającej reorganizacji świata w celu rozumienia zarazem siebie, jak i kogoś innego. Prowadzi nas to – jak pisze jeszcze inna antropolożka, Christina Toren – do „konkluzji, że możemy radykalnie się mylić odnośnie siebie nawzajem, albo być pełnymi empatii i zrozumienia, tudzież uprzedzeń lub wręcz głupoty”. Działanie sprawcze może być zatem formą ucieleśnionego i intersubiektywnego doświadczenia, obecnego w przekształceniach świata, razem ze wszystkimi „przeszłymi działaniami” i „przyszłymi celami” (Wilhelm Dilthey, Victor Turner), aureolami „refleksji i działania” (Alfred Schütz). Jak to jednak rozumieć?

Być może należy pomyśleć raz jeszcze o sprawczości jako niedokończonej i chwilami „niepewnej”, dopiero ujawniającej się *post factum* formie. Będzie to raczej sprawstwo w znaczeniu realizacji pewnych możliwości i budowania doświadczenia, tak jak to dzieje się w przypadku projektu realizowanego w antropologii – zaczyna się on i kończy w momencie, kiedy bliskość i zaangażowanie antropologa zaczynają przemieniać poznawany świat, kiedy jest on „wyczuwalny”, a to znaczy, że stawia pewien „opór”. Jest to próba rozpoznania tego realnego miejsca, w którym to, co „kulturowe”, za każdym razem się formuje; antropolog zaczyna więc, odkształcając wszelkie wypracowane, gotowe ujęcia teoretyczne. To sytuacja, w której cały proces działania i rozumienia nie jest w żaden sposób formą stabilną – może ono dotyczyć nieprzewidywalności i takiego doświadczenia, które, jak to ujął Hans-Georg Gadamer w *Prawdzie i metodzie*, „jest zawsze negatywne” [...] i [które] „jeśli jest godne tej nazwy nigdy nie spełnia naszych oczekiwań”. „Jest stale zagrożone”, pisze podobnie Michael Jackson.

Takiemu aktowi sprawczości (czy bardziej „kruchego” sprawstwa) potrzebny jest więc pewien przebieg obustronnego działania, w którym nabiera ono jakby innego tempa, przechodzi z poziomu znaczeń dosłownych, widocznych („realizacja zamierzeń”) na poziom komunikacji również bardziej dramatycznej – można by rzec na poziom obustronnego wywarzania znaczeń-działań. Jest to moment, w którym zaczynają się już rysować najbardziej charakterystyczne cechy tego układu. Powstaje wtedy rodzaj pewnej „wewnętrznej liminalności”, bardzo bliskiego i podmiotowego uchwytowania doświadczenia społecznego i historycznego, ujmowanego już w kategoriach jednoczasowości, *coevalness*, Johanna Fabiana, czyli sytuacji eksperymentalnego i niepokojącego podzielenia doświadczeń społecznych. Pojawia się zatem pewna wyraźna zmiana. Następuje przebudowanie pola wiedzy i działania, a poprzez to wskazanie też w ogóle pewnej możliwej zmiany w humanistyce zaangażowanej. Jest to bowiem sytuacja, która zwraca się też w stronę tego, co rysuje się jako możliwe, co może zostać projektowane, a więc w stronę przyszłości jako punktu orientacyjnego, modulującego. To forma wiedzy, o której bardziej jak o czynności „robienia” niż jakiejś gotowej, zakumulowanej wiedzy czy projektowanej przyszłości, pisał Tim Ingold. Przyszłość jest tutaj raczej jedynie wyobrażonym punktem spinającym nici działania. Jest to zwrot na swój sposób radykalny: zamiast „zakumulowanej przeszłości”, która była zwykle stawką w poznaniu antropologicznym – w badaniu tożsamości, pamięci, wszelkich pól „odkrywanych” w kulturze – mamy tu zatem bardziej współwytwarzaną i współprzewidywaną przyszłość. Ta improwizacja, współwytwarzanie warunków rozumienia to zatem nieodwołalne przejście ku temu, co zakotwiczone jest we wspólnie uprawianej przyszłości (choć za każdym razem jednocześnie też – w pewnej wyobrażanej, pamiętanej przeszłości). Sięga zatem ku temu, co możliwe i jako takie jest formą odśladania nowych, wywołanych i jak najbardziej realnych pól kultury.

Te nowe pola kultury, powstające w efekcie współpracy i współwyobrażania (również w formach eksperymentalnych, jak w animacji kultury), są więc w istocie „odnowieniem przyszłości”, działaniem już na rzeczywistości jedynie możliwej i eksperymentalnej. To w ten sposób te dwie domeny rzeczywistości, zakumulowana przeszłość (czyli to, co typowo przechowuje historia czy etnografia) i powoływana do życia przyszłość (czyli na przykład działania w dziedzinie sztuki społecznej, performansu, animacji kultury) zaczynają się wzmacniać i kształtować „urządzenia”, które wiodą ku

przyszłym zdarzeniom i które inaczej pozostawałyby prawdopodobnie jedynie w stanie potencjalności. To nie tyle zatem p r o j e k t o w a n i e rzeczywistości, poddawanie jej efektowi działania, ile raczej, podobnie jak w projekcie *design-anthropology*, coś, co przynosi możliwości zmiany przyszłej realizacji, „odegrania” rzeczywistości.

W takim eksperymencie pojawia się zatem inny rodzaj działania pozbawiony jednolitego i jasno określonego elementu sprawczości. Eksperyment skoncentrowany jest bowiem na czynności, a więc właściwe jest też stanem określającym pewną wyjątkowość tego, co jest ludzką „sprawczością”. Antropolog Tim Ingold wskazuje, że właściwie należałby utworzyć tu neologizm istoty bardziej czasownikowej – bardziej „człowieczącej” niż „uczłowieczonej”. Zwraca się tu do poety, mistyka i teologa z trzynastego stulecia, Ramona Llulla, żyjącego na Majorce, i przywołuje za nim pojęcie „zwierzęcia człowieka”, *animal homificans*. W tym przypadku jest to właściwie już forma próbnego, często niepewnego i nieustannego kreowania przyszłości, czyli właśnie bardziej jej próbnego „odnawiania” niż konstruowania jej jako wzoru „odciskanego” na przyszłości.

### **Lokalność kosmopolityczna**

Aby zrozumieć wewnętrzne procesy zachodzące w społecznych obszarach peryferyjnych i szczególnie tych poddawanych zewnętrznej presji modernizacyjnej, niezwykle istotne jest uchwycenie postaw i sposobów działania indywidualnych jednostek, w tym ludzi, którzy w środowisku lokalnym pełnią funkcję nieformalnych liderów i działaczy, rozpoznanych i uznawanych albo pozostających na marginesie życia instytucjonalnego (czy samorządowego). Społeczność lokalna w dużym stopniu właśnie od nich czerpie idee i inspiracje do działania. Są one często związane z daleko idącą przebudową tradycyjnych struktur społecznych, choć, na co wskazuje między innymi Nigel Rapport, paradoksalnie to właśnie z lokalnego zaplecza kulturowego pochodzi energia i potencjał zmiany zarówno tych społeczności, jak i poszczególnych jednostek. Dla zbudowania takiej nowej figury ludzi działających lokalnie – lokalnych aktorów zmiany i rozwoju – niezwykle przydatna w obrębie antropologii kulturowej jest koncepcja człowieka kosmopolitycznego i dalej idąc, studiów kosmopolitycznych. Studia te mają za zadanie wyłonienie nowej metodologii badań antropologicznych, dzięki której możliwe będzie takie ujęcie lokalnych dążeń rozwojowych jednostek (ale i

całych społeczności), które pozwoli na wydobycie przynależnej człowiekowi zdolności oraz prawa do przekraczania swych społecznych i kulturowych uwarunkowań. Zdaniem studiów kosmopolitycznych jest zatem takie zrozumienie uwarunkowań lokalnych kultur, lokalnych światów społecznych, które pozwala na ich przekraczanie i wydobycie ukrytych możliwości i potencjałów twórczych jednostek. Dzięki temu możliwe będzie przeciwstawienie się i zmiana obecnych w wielu programach modeli i stereotypów lokalnych środowisk peryferyjnych jako niezdolnych do działań i zmiany. Można zatem zainicjować budowę takich założeń tych projektów, które już na wstępie będą widziały te społeczności jako zdolne, w sensie ontologicznym i etycznym, do przekraczania, a przez to i wytwarzania, własnego repertuaru kulturowego.

Powstaje jednocześnie tu pewne zobowiązanie, pomiędzy dwiema stronami, które niesie ze sobą współpraca. W tym momencie odsłaniane jest bowiem lokalne uwikłanie badaczy czy działających lokalnie artystów w instytucjonalne zależności i realizowane przez nich własne polityki. George Marcus pokazuje, że to tutaj rodzi się pokrewieństwo środowisk lokalnych i ludzi „z zewnątrz” – aktywistów, badaczy, animatorów. Każda ze stron podlega bowiem też tym samym presjom strukturalnym czy zewnętrznie realizowanym politykom. Istotna jest tutaj współpraca, która potrafi doprowadzić do wykształcenia się możliwości przekroczenia, wykształcenia się „trzeciej przestrzeni”, pewnego pola porozumienia wobec tego lokalnego i zewnętrznego świata wobec czegoś „trzeciego”, tego, co zarówno „nas” (przybysze, aktywiści, badacze), jak i „ich” (grupy lokalne) wyraźnie niepokoi. Ta współpraca polega też zatem na odsłonięciu pewnego „pokrewieństwa” i obecności po obu stronach zaplecza instytucji, podleganiu pozycji pracowniczej, a w ostateczności – pewnego nieuniknionego miejsca w strukturze społecznej.

Stąd bardzo istotna jest też pozycja i społeczno-instytucjonalne zaplecze tych, którzy podejmują nowe, progresywne działania. Niestabilność społecznej pracy twórczej czy badawczej, która ostatnio jest wręcz systemowo generowana w wyniku forsowanej mobilności, konieczności przenoszenia się uczonych, artystów, animatorów na kolejne miejsca rezydencji oraz ponadto (w nauce) konkurowania pod presją zbierania sparametryzowanych wyników, zmieniają zatem i burzą w dużym stopniu ten możliwy nowy układ współpracy, oparty na lokalnych zaangażowaniach i wspólnocie doświadczeń społeczno-biograficznych. Programy wzmacniające mobilność uczonych



czy kilkutygodniowe i kilkumiesięczne rezydencje artystów mają oczywiście wiele do zaoferowania – pobudzają wymianę wiedzy i nowych umiejętności oraz dają możliwość sieciowego tworzenia twórczych środowisk. Jednocześnie tworzą one w sensie strukturalnym warunki do dewaluacji zaplecza i sprawczości badaczy i aktywistów, co powoduje, że ten rodzaj współpracy staje się krótkotrwały, związany z koniecznością utworzenia widzialnego świadectwa działania, oderwanego jednak od znaczenia społecznego – dryfującego na przykład dalej już w polu sztuki czy wymianie naukowej. Partnerstwo pomiędzy grupami tworzącymi podstawowe i ważne wymiany doświadczeń społecznych w ten sposób staje się bardzo ubogie, a z czasem wyraźnie pozorne. Zbudowanie relacji pomiędzy dwiema wspólnotami wymaga zatem odwrotnie – wyraźnie stabilnej przestrzeni współpracy i działania. Z trudem realizowane idee społeczne, prototypy społecznego działania, laboratoria współpracy wymagają zatem też wyraźnego zakorzenienia przestrzennego, czasowego i instytucjonalnego badaczy, aktywistów i artystów, co powoduje, że te nowe formy współdziałania nabierają w ogóle sensu.

### Literatura

- Affective States. Entanglements, Suspensions, Suspicions, red. M. Laszczkowski, M. Reeves, Berghahn, Oxford 2017.
- Begoña Aretxaga, *Maddening States*, „Annual Review of Anthropology” 2003, nr 32.
- Elżbieta Drążkiewicz-Grodzicka, ‘State Bureaucrats’ and ‘Those NGO People’. *Promoting the idea of civil society, hindering the state*, „Critique of Anthropology” 2016, nr 36 (4).
- Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology makes its Object*, Columbia University Press, New York 1983.
- Tim Ingold, „Człowieczyć” to czasownik, przeł. Ewa Klekot, w: *Colloquia Anthropologica*, red. M. Buchowski, A. Bentkowski, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa 2014.
- Michael Jackson, *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*, University of Chicago Press, Chicago 1998.
- Agnieszka Kościańska, *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*, Wyd. UW, Warszawa 2009.
- George Marcus, *Użyteczność kategorii uczestnictwa w zmieniających się kontekstach antropologicznych badań terenowych*, przeł. Jędrzej Jaxa-Rożen, w: Clifford Geertz.

*Lokalna lektura*, red. M. Brocki, D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2003.

- Mikołaj Pawlak, *Jak przemieszcza się próżnia? Wędrowka tezy Stefana Nowaka między obszarami i kontekstami*, „Stan Rzeczy” 2016, nr 1(10).
- Nigel Rapport, *Człowiek nieprzypisany, jakkolwiek, Anyone. O uznanie podmiotu postkulturowego i kosmopolitycznego*, przeł. Tomasz Rakowski, Jacek S. Wasilewski, w: *Colloquia Anthropologica*, red. M. Buchowski, A. Bentkowski, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa 2014.
- Christina Toren, *Intersubjectivity as Epistemology*, „Social Analysis” 2009, nr 53 (2).
- Alexiey Yurchak, *Soviet Hegemony of Form: Everything Was Forever, Until It Was No More*, „Comparative Studies in Society and History” 2003, nr 3.

### **Autor**

Tomasz Rakowski – adiunkt w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, współpracuje z Instytutem Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Etnolog, kulturoznawca, antropolog, prowadzi badania w Polsce i w Mongolii. Lekarz, specjalista medycyny ratunkowej. Autor książek *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego* (2010) oraz *Przeptywy, współdziałania, kręgi możliwego. Antropologia powodzenia* (2018).

### **SŁOWNIK PRZYSZŁOŚCI**

**Forum Przyszłości Kultury 2018**

<http://forumprzyszloscikultury.pl/>